Théologie musulmane des religions
MIDÉO 33

Le Caire, Institut dominicain d'études orientales au Caire et Institut français d'archéologie orientale
2018, 324 p.
ISBN : 9782724707205
Consultable en ligne : URL : http://journals.openedition.org/mideo/1819

Cette nouvelle livraison de la revue *MIDÉO (Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales)* est intitulée *Théologie musulmane des religions* et regroupe six contributions sur ce thème, plus un article et des recensions. La question traitée dans ce volume est celle de l'existence et des contenus d'une théologie musulmane des religions, sujet qui a été abordé par des penseurs musulmans sous l'influence de la théologie chrétienne et qui revêt, dans le cadre du dialogue interreligieux une importance particulière. La première contribution est celle d'Anne-Sylvie Boisliveau intitulée : « Qur'ānic Discourse on the Bible. Ambivalence and *taḥrīf* in the Light of Self-Reference » (p. 3-38). Dans un article bien construit et, pour tout dire, très pédagogique, l'A. part du fait que le statut des Écritures saintes est pour chacune des communautés, juive, chrétienne et musulmane une question centrale ayant nécessairement des répercutions sur les formes que peut prendre le dialogue interreligieux. Dès lors, l'affirmation de la falsification des Écritures antérieures (*taḥrīf*), présente dans le dogme musulman, tire-t-elle son origine du Coran lui-même comme le prétendent certains ou provient-elle de conflits interreligieux postérieurs comme l'avancent d'autres ? Pour éclairer cette question, l'A. interroge le texte coranique comme un tout, ne se contentant pas des versets généralement allégués sur cette question. Elle met ainsi en lumière quatre points : le discours coranique sur les écritures antérieures est paradoxal, tout à la fois très positif et disqualifiant, et se pose comme seul critère de vérité, surtout dans l'emploi du verbe *ḥarrafa* pour pointer forgeries et mensonges. Par la suite, la littérature théologique a résolu ce paradoxe en reconnaissant les Écritures antérieures, mais en intégrant la falsification de la Bible au cours du temps comme une donnée de son credo, redonnant, par-là, cohérence au discours coranique. Cette position ne facilite pas le dialogue interreligieux et peut conduire à une incompréhension totale entre les acteurs. Le troisième point est que les partisans de l'altération du contenu (*taḥrīf maʿnawī*) – moins négative, par opposition à l'altération physique (*taḥrīf al-naṣṣ*) –, al-Ghazālī ou Ibn Khaldūn, empruntant la voie du discours positif, ne la présentent pas comme intentionnelle, mais ne peuvent pas pour autant se référer aux Écritures. Dernier point : les conséquences de ce discours paradoxal. Le Coran est la seule Écriture pouvant être effectivement utilisée, l'autorité absolue prévalant sur tous les autres textes sacrés. Finalement, au terme de cette étude l'A. aboutit à cette conclusion essentielle : la raison première et dernière de ce discours est que le Coran mentionne les autres Écritures pour parler de lui, pour indiquer « what the 'author(s)' of the Qur'ān want(s) the listeners/readers to believe *about the Qur'an* – and not primarily about the Bible » (p. 31). Il répond ainsi aux accusations de falsification que lui adressèrent ses détracteurs et auxquelles il dut, lui aussi, faire face. Le texte du Coran doit expliquer et prouver ce qu'il est, non pas dire ce que sont la Torah et les Évangiles qui ne lui servent qu'à asseoir son identité et son autorité. Cette conclusion, qui devrait être utile dans le cadre du dialogue interreligieux, peut aujourd'hui permettre de modérer les tensions entre les communautés. L'A. veut le croire et on lui sait gré d'apporter ainsi des arguments convaincants – et pacifiques – pour réévaluer les finalités du discours coranique sur les autres Écritures.

L'article suivant, rédigé par David Thomas est intitulé « The *mutakallimūn* and Non-Muslim Religions » (p. 39-61). L'A. s'intéresse aux premiers siècles de l'islam et en particulier à la période des IXe et Xe siècles. Avec les conquêtes, les musulmans ont dû faire face à des populations ayant des croyances différentes, juifs, chrétiens, autres croyants auxquels il fallut donner une place, un statut mais dont il fallut aussi comprendre leurs croyances afin de pouvoir les articuler avec celles de l'islam.

Les premières œuvres théologiques, celles du IXe siècle, ou plutôt ce qu'il en reste, laissent penser que des auteurs comme Abū ʿĪsā al-Warrāq (m. après 250/864) ou al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (m. 246/860), le premier zaydite et, probablement, le second chiite, n'étaient pas intéressés par le christianisme en tant que tel mais seulement par certains aspects plus particulièrement pertinents pour l'islam dans son insistance sur l'unicité absolu et la transcendance. Et cela, bien que tous deux semblent avoir eu une connaissance approfondie des différentes doctrines chrétiennes. Ce sont donc la trinité et l'incarnation qui font l'objet de leurs critiques et de leurs réfutations, selon un exercice qui n'est pas seulement polémique à l'encontre des chrétiens mais également une apologie du *tawḥīd*, seul monothéisme défendable. Abū ʿĪsā en particulier ne voit donc pas le christianisme ou les autres traditions religieuses sur lesquelles il écrit, comme distinctes en leur essence de l'islam, mais bien comme

BCAI 35 (2021) : Théologie musulmane des religions, MIDÉO 33, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

des interprétations alternatives du même corpus d'enseignements. Au siècle suivant, la liste des sujets abordés, touchant aux discussions théologiques ou aux relations entre les religions, s'allonge et débouche sur des traités théologiques systématiques, ceux de Ashʿarī, de Bāqillānī ou de ʿAbd al-Ǧabbār. Le *Mughnī* de ce dernier est le plus abouti et démontre le degré d'élaboration et de cohérence auquel est parvenue la théologie islamique. De cet ouvrage, l'A. relève deux points essentiels de l'approche de son auteur : « he sees Christians as corrigible rather than lost in error » (p. 54) et donc la polémique a une visée éducative qui sous-entend un certain degré d'acceptation d'autrui. Le second est que ʿAbd al-Ǧabbār et ses successeurs ne verront aucune objection méthodologique au fait d'extraire d'un corpus de croyances un seul point de doctrine et de le traiter de manière isolée : la prophétie pour les juifs, la trinité et l'incarnation pour les chrétiens. Cela sous-entend qu'il ne s'agit pas de religions différentes, mais de versions différentes d'une même vérité. De plus, ce schéma s'étend aux discours des opposants au sein de l'islam qui peuvent tous être traités de la même manière, comme des enseignements corrompus et fautifs issus de l'unique source de la révélation divine. La conclusion à laquelle aboutit l'A. est que l'approche générale de l'islam envers les autres religions pourrait être qualifiée d'inclusiviste, bien que, dans le fond, il n'y ait qu'une foi, l'islam, dont les expressions antérieures ont été déformées par le temps. Si l'islam a un rôle correcteur à jouer, sa finalité ultime demeure la conversion. Sans doute est-ce la raison pour laquelle les théologiens musulmans parlent plus facilement des croyants, juifs ou chrétiens, que des croyances, le judaïsme ou le christianisme. L'A. conclut ainsi que finalement le regard des musulmans envers les autres croyances est passablement intolérant et frise l'exclusivisme. Conclusion un peu surprenante dans la mesure où cet aspect n'ayant jamais été abordé dans l'article semble posé comme un axiome n'ayant pas à être interrogé, les apparences, qui vont effectivement dans ce sens, étant sans doute suffisamment probantes. C'est dommage pour un article qui par ailleurs démontre l'érudition de son auteur et la pertinence de ses analyses.

Emmanuel Pisani dans l'article suivant intitulé « Le statut du *ḏimmī* chez al-Ġazālī. Un inclusivisme éthique et légaliste ? » poursuit ses réflexions sur le grand théologien soufi dont il est un des spécialistes. L'A. cherche à vérifier, en étudiant le statut juridique des personnes et en particulier celui du *kitābī*, si al-Ghazālī a pu infléchir « le paradigme dominant du légalisme exlusiviste sunnite » (p. 64) afin d'ouvrir une voie vers la possibilité « d'un légalisme inclusiviste ». L'A. présente d'abord, à travers l'étude des sources scripturaires, l'élaboration du statut propre au *dhimmī*, afin, dans un deuxième temps, d'analyser la position d'al-Ghazālī plus particulièrement dans sa grande œuvre, l'*Iḥyā' ʿulūm al-dīn* (le livre 19), tout en précisant d'emblée qu'il serait illusoire d'y chercher une quelconque théologie musulmane des religions. L'A. explicite la différence de traitement dans le Coran entre chrétiens et juifs, pourtant réunis dans le statut de *dhimmī,* comme largement tributaire des conditions historiques, géographiques mais également des écoles juridiques, la première codification remontant à l'ouvrage du *qāḍī* hanafite Abū Yusūf (m. 182/798). Toutefois, la vision et la compréhension de ce statut ne saurait se réduire à la littérature juridique ultérieure, abondante, qui énonce le droit mais ne rend pas compte des réalités sociologiques ou politiques. L'A. s'interroge donc sur la situation à l'époque d'al-Ghazālī. Ce dernier suit l'orientation des autorités seljukides qui ont besoin de manifester une certaine bienveillance envers une population occupant des postes importants au sein de leur administration. Entrant ensuite dans le vif du sujet, l'A. note que, pour al-Ghazālī, le *fiqh* n'est jamais coupé d'une dimension et d'un enjeu spirituels et politiques (p. 77, 82), même pour des questions qui relèvent des interactions de la vie quotidienne pour lesquelles il cherche à préciser le juste comportement, celles, justement, que l'A. étudie en vue de la construction d'une « conviviencia » au sein de la société (p. 78).

Plusieurs points sont abordés : les formes de politesse ou de salutation, la réprobation par un *dhimmī* d'un péché commis par un musulman ou les règles de fréquentation entre les membres de ces deux communautés ou encore l'attitude face aux préjudices subis venant d'un *ḏimmī*. L'A. note que al-Ghazālī s'inscrit dans le droit fil des discours chafiʿites qui énoncent le statut d'infériorité du *dhimmī* et restreignent la visibilité des signes religieux. Toutefois, en incluant le *dhimmī* dans les prières pour invoquer la pluie, al-Ghazalī l'intègre symboliquement dans la communauté musulmane et, plus généralement, adopte une posture éthique, par exemple en ne réclamant pas le talion mais en encourageant le pardon et la miséricorde. L'A. reconnaît que la position inclusiviste d'al-Ghazalī « apparaît sensiblement moins caractérisée » (p. 86) que ce qu'il avait pu observer dans d'autres textes. Il note toutefois une « émulation éthique et spirituelle » réciproque dans le cadre de la cité musulmane, encouragée par al-Ghazalī, qui ne voit pas dans le *dhimmī* un ennemi. Mais en allait-il autrement dans les textes chafi'ites ? Sachant qu'il est sans doute difficile, voire impossible, pour un auteur comme al-Ghazalī, d'échapper au corpus juridique de l'école dont il est un représentant éminent, l'A. a sans doute raison de chercher dans « des petites

BCAI 35 (2021) : Théologie musulmane des religions, MIDÉO 33, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

choses », des positions qui le distinguent de ses pairs et lui permettent d'adoucir les rigueurs de la loi. Si le résultat paraît bien mince, l'étude a le mérite d'avoir sondé dans le détail et avec précision des textes juridiques d'al-Ghazālī qui ne sont pas parmi les plus stimulants de l'auteur.

On doit la contribution suivante intitulée « L'offense faite à l'islam dans le *tafsīr* d'al-Qurṭubī (m. 671-1273). Musulmans et non-musulmans en perspective », à Géraldine Genvrin qui a récemment soutenu son doctorat sur cet auteur et des questions similaires. Dans une première partie, l'A. aborde le statut légal du *dhimmī* en s'interrogeant sur la manière dont le *tafsīr* justifie l'octroi d'un statut qui soumet le non-musulman « aux droits des hommes » et l'exempte de toute soumission « aux droits divins » en contrepartie du paiement de la *jizya* « prix de la permission de rester dans la mécréance » (p. 98) selon al-Qurṭubī et signe de son assujettissement. Toutefois, quelques exceptions à cette règle démontrent que le droit de la *dhimma* n'est pas séparé du droit musulman et que le *dhimmī* dispose d'un statut juridique qui le protège et lui confère de droits et pas seulement, des devoirs. Par la suite, l'A. cherche à appréhender l'articulation du droit et de l'exégèse sur un point particulier : l'offense à la religion ou à l'islam, commise par un musulman ou par un *dhimmī*. À cette fin sont abordés successivement l'offense contre Dieu et le Prophète, puis contre le Prophète et ses Compagnons avec la dimension politique de combat contre la mécréance ou le statut du magicien (bien que ce sujet semble relever d'un registre différent). L'un des points particuliers abordé est de savoir si un *dhimmī* qui invective l'islam voit son pacte rompu. Mālikites et ḥanafites sont, sur ce point, opposés et al-Qurṭubī semble adopter une position médiane mais qui relève de la pure casuistique (p. 123). On trouve la même variété de positions sur la rupture ou non du pacte, en cas d'insulte au Prophète. Il ressort de cette étude qu'al-Qurṭubī, pour expliquer les doctrines juridiques dans le cadre du *tafsīr*, met à contribution une littérature pluridisciplinaire, relevant par exemple du hadith ou de la jurisprudence, sans s'en tenir à l'école mālikite qu'il ne suit pas systématiquement. Pour l'A., certaines notions, comme le blasphème contre l'islam, qui concerne principalement le Prophète et accessoirement ses Compagnons, « est une construction juridique relativement tardive » (p. 127) et l'expression coranique *al-ṭa'n fī l-dīn* (Cor. 9, 12) vise plus la remise en cause de règles juridiques dérivant de la loi divine que Dieu et son Prophète (p. 109-11). Les textes analysés du *tafsīr* d'al-Qurṭubī offrent une exégèse multiple et ouverte, reflétant une norme juridique elle-même objet de débats. Finalement, c'est le souci de la compilation d'un patrimoine pluriel qui semble l'emporter chez un auteur qui prend lui-même rarement position.

L'article suivant, de Guillaume de Vaulx d'Arcy est intitulé « Nul ne sera sauvé si tous ne le sont. Le complémentarisme des *Iḫwān al-Ṣafā'* Contribution à la théologie des religions » (p. 137-81). Il constitue une étude importante sur les doctrines contenues dans les *Rasā'il* et leur potentiel apport à une théologie des religions, ouvrant la voie à une perspective nouvelle. La lecture de l'article dégage de ces textes une vision de l'accès au salut à la fois originale et n'ayant rien perdu de son actualité. Donnons directement le résultat de cette enquête : le salut ne peut être individuel, il est le résultat d'un effort conduit, en commun, par l'ensemble des communautés, sans aucune exclusive. L'A. présente d'abord les différentes solutions que la théologie des religions dogmatiques a adoptées face à la question du pluralisme : elles se ramènent à trois : exclusivisme, inclusivisme et pluralisme. Il explicite les axiomes sous-jacents à ce système qualifié « d'aporétique » et applique cette réflexion à la théologie islamique. À quelques nuances près, les trois positions s'y retrouvent en prenant en compte les positions philosophiques et celles des soufis. La question du pluralisme s'est posée très tôt dans l'islam, illustrée par le célèbre hadith sur les soixante-treize sectes dont certaines versions sont porteuses d'un pluralisme interne à l'islam voire même intra-religieux. Sur la base de l'interprétation donnée par les *Iḫwān al-Ṣafā'* à la « secte sauvée » mentionnée dans ce hadith, l'A. explicite ce qu'ils entendent par le terme *jamā'a*.

Les *Rasā'il* que l'A. lit comme « le premier effort de totalisation du réel, des savoirs positifs et des communautés humaines » (p. 152) constituent « une pensée de la totalité », selon la thèse développée par l'A. dans son doctorat. Ce qui signifie que la diversité ou la pluralité, des espèces comme des opinions, est « pensée au service du tout » (p. 151). On n'est pas dans un modèle pluraliste, mais dans un que l'A. appelle « complémentarisme ». Celui-ci se développe sur le plan doctrinal, politique et sotériologique. Ce dernier point, la doctrine du salut, constituant le but de cette étude. La thèse du complémentarisme sotériologique est étudiée à partir de textes tirés des épîtres 2 et 45 et de l'*épître récapitulative*. Puis avec la fable des animaux de l'épître 22 et ses trois niveaux d'interprétation : cosmique, politique et psychophysique (la domination de l'âme sur le corps). Ce dernier point tente de résoudre la question de savoir pourquoi l'âme s'unit à la matière puisqu'elle doit en fin de compte s'en séparer. Selon l'A. la réponse des *Rasā'il* est la transmutation des êtres, l'âme universelle remontant à travers les différents règnes jusqu'à

BCAI 35 (2021) : Théologie musulmane des religions, MIDÉO 33, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

l'homme pour ensuite s'en séparer et rejoindre lors de la grande résurrection l'âme universelle qui est unique.

En replaçant l'histoire du salut dans une perspective cosmique, les *Rasā'īl* aboutissent à l'envisager comme ne pouvant être que le fruit « de la communauté des communautés » (p. 171), et non comme celui d'une communauté particulière. Le salut ne peut être que collectif peut-être même universel. Cela conduit à redéfinir la nature du salut, ce n'est plus la balance qui en est la mesure mais l'astrolabe qui oriente les âmes sur la voie de la résurrection. La nécessité de la coopération entre les communautés religieuses et plus largement humaines est indispensable dans un contexte de crise écologique. Ne faut-il pas aussi s'interroger sur les conséquences ultimes de ce complémentarisme ? Si les « injonctions éthiques sont communes » (p. 175) à toutes les religions, les fondations théologiques ne représentent-elles pas un obstacle qu'il conviendrait de dépasser en vue du salut collectif de l'humanité ? On peut regretter la trop grande profusion des -ismes (distributivisme, mutualisme, essentialisme, etc. en sus de quatre positions théologiques recensés : exclusivisme, pluralisme, inclusivisme, complémentarisme) dans un souci louable de catégoriser, mais pas toujours nécessaire selon nous, dans une démonstration par ailleurs pertinente et convaincante et un article intellectuellement stimulant.

Le dernier article, celui de Mathieu Terrier, intitulé « Le rôle des juifs et des chrétiens dans l'historiographie du shī'isme imamite » (p. 182-219), est le seul de ce dossier à aborder les thématiques du volume du point de vue du chiisme. Il est particulièrement bienvenu car ce courant a développé une vision originale de la perception des juifs et des chrétiens. Après avoir rappelé les quatre phases de la tradition ésotérique imamite, l'A. expose les caractéristiques de la représentation des juifs et des chrétiens dans celle-ci. Il souligne ainsi la continuité historique « d'une communauté de destin et d'une alliance » (p. 185) entre ces trois communautés, la dernière étant réduite aux musulmans initiés, les imamites. Tributaire d'une conception cyclique, l'histoire sainte, dans la perception imamite, se répète. Aussi celle des communautés antérieures préfigure-telle celle de l'islam, que ce soit sur la question des prophètes et de leurs légataires respectifs ou sur la falsification des Écritures. Seul l'objet change : les musulmans aussi ont censuré le Coran pour empêcher l'imamat de ʿAlī, le seul à avoir conservé le Coran intégral qui sera transmis dans sa descendance.

Le parallèle avec le judaïsme est frappant, et les théologiens imamites retournent l'assertion de nombreux hérésiographes sunnites voyant dans les chiites « les juifs de cette communauté » et, ils transforment l'infamie de la comparaison en preuve de la véracité de leurs dogmes. De plus, l'exemple de Moïse et de ses adeptes permit aux imams de sacraliser la souffrance et le statut de minoritaire et de valoriser une attitude patiente et quiétiste si bien que le judaïsme apparaît comme un imamisme avant l'heure. Dès lors, les imamites font une lecture très particulière du hadith sur la division des différentes communautés en sectes et la détermination des sectes sauvées prend une toute autre orientation que celle étudiée pour le sunnisme dans les articles précédents : si les chiites imamites représentent la secte sauvée, elle n'est pas la seule et chacune des communautés antérieures comporte une secte sauvée, le groupe qui suivit le légataire de chacun des prophètes antérieurs.

L'A., se basant sur des récits figurant dans des sources de la fin du IVe/Xe siècle, relève « une triple alliance » (p. 201) : juifs et chrétiens ésotéristes confirment l'élection de ʿAlī et des imams, et le chiisme ésotérique reconnaît la vérité de ces religions conservées par les juifs et les chrétiens (initiés, faudrait-il préciser, p. 201). Cet œcuménisme n'est possible que pour autant que les versions authentiques des Écritures s'accordent sur l'imamat de ʿAlī et de ses douze descendants. Logiquement, les vrais croyants juifs et chrétiens ont un rôle eschatologique à jouer comme assistants du Rédempteur, le douzième imam, comme ils ont leur place dans les événements messianiques précédant la fin des temps. D'autres personnages, liés aux trois traditions, sont présents dans le scénario apocalyptique : c'est le cas de Jean le Baptiste dont le martyre préfigure celui l'imam Ḥusayn avec lequel il partage de nombreux points communs, révélateurs d'une « compénétration » (p. 203) des milieux chiites et judéo-chrétien dans la période formative de l'imamisme. L'A. le souligne, ces divers éléments et quelques autres n'ont rien d'étonnant dans la mesure où la mission religieuse du Mahdi, du point de vue ésotérique, est de restaurer toutes les anciennes religions, de restituer l'esprit et la lettre de toutes les révélations et de combattre les hypocrites de chacune de ces communautés, au rang desquels figurent les représentants de l'islam majoritaire. Le *télos* de l'histoire sainte, accompli par le Mahdī, est « de réconcilier toutes les religions du Livre en restaurant l'authenticité des Écritures par-delà leur falsification historique » (p. 205). Tel est le point de vue de l'ésotérisme chiite, qui repose, répétons-le, sur une vision cyclique de l'histoire et une confrontation permanente et généralisée entre la dimension ésotérique de l'histoire humaine (*bāṭin*) et le déroulement des événements qui en apparence la structure (*ẓāhir*). Bien que ce ne soit pas le sujet et que l'on ne puisse donc en faire grief à l'A., une comparaison avec le soufisme, qui présente des fondements similaires sans

BCAI 35 (2021) : Théologie musulmane des religions, MIDÉO 33, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

y être réductibles, serait féconde sur ces questions, en particulier avec Ibn ʿArabī.

Une fois dessiné les grands traits de cette doctrine ésotérique imamite à partir des exégèses des imams des versets positifs envers juifs et chrétiens, que dit l'exégèse des versets qui leur sont hostiles ? l'A. constate « un double déplacement » (p. 205), synthétisé par un auteur tardif, Rajab al-Burṣī (m. après 813/1410-1), dans le commentaire de « l'Ouvrante : ceux qui encourent la colère divine et les égarés » (Cor. 1, 7). Les premiers sont les sunnites qui, refusant la sainteté de ʿAlī, agissent comme les juifs refusant celle du Christ, et les seconds sont les chiites extrémistes qui, divinisant ʿAlī, ont exagéré sa sainteté comme les chrétiens avec Jésus. Finalement l'exégèse imamite serait fondée sur un principe herméneutique simple : tout ce qui concerne les fils d'Israël de manière positive selon le sens obvie concerne ʿAlī et ses descendants au niveau ésotérique et à l'inverse tout verset négatif à leur endroit est selon le sens caché destiné aux ennemis de l'imam, soit les sunnites de manière générale. Dès lors, la doctrine de la « substitution » de l'islam majoritaire aux religions antérieures existe bien, mais de manière négative, non comme vérité qui remplace les messages antérieurs mais comme châtiment s'abattant sur une autre communauté. Dans la conclusion, l'A. note que la ligne de fracture ne se fait pas entre les communautés, mais entre les initiés des trois communautés, juifs, chrétiens et musulmans et le commun des croyants de chacune des religions. Évidemment cette vision élitiste et ésotérique remet en question de manière radicale l'islam majoritaire.

L'A. reconnait que cette historiosophie qui accorde une place importante aux juifs et aux chrétiens, s'inscrit dans un cadre socio-historique. Il pense qu'il y eut une interaction forte des fondateurs de l'imamisme avec des juifs et des chrétiens, mais elle n'apparaît pas clairement dans les biographies des imams. Ces liens apparaissent toutefois dans les sources traditionnelles. Ce n'est que plus tardivement que l'on observe « un idéalisme œcuménique » (p. 211), puis son refoulement à l'époque contemporaine comme cela avait été le cas dans la phase de rapprochement de l'imamisme vis-à-vis du sunnisme, à la période bouyide. La question qui, me semble-t-il, reste posée est de savoir si cette doctrine fut celle des imams – ce que l'A. semble corroborer – ou si elle est postérieure, car les traditions étudiées, pour anciennes qu'elles soient, figurent dans des textes qui remontent aux alentours du x^{e} siècle. Le mérite de cet article fort bien documenté et rigoureux dans son exposé est de nous faire découvrir une doctrine originale et souvent méconnue qui institue une relation aux communauté religieuse qui ont précédé l'islam fort éloigné du courant sunnite majoritaire.

Selon l'usage de la revue, un dernier article ne relevant pas du dossier thématique est proposé. Rédigé par Mina-Raouf Amgad, doctorant à Strasbourg, il est intitulé « Un traité du chrétien Arabe (sic) ʿĪsā b. Zurʿa (m. 398/1008). Réfutation d'Abū al-Qāsim al-Balḫī (m. 319/931) » (p. 223-73). L'A. a travaillé à partir de l'édition de Paul Sbath *Vingt traités* (p. 52-68) et propose en annexe la traduction de ce traité. Cette réfutation d'al-Balḫī, philosophe et théologien muʿtazilite, est l'œuvre d'un chrétien jacobite de la fin du x^{e} siècle : Abū ʿAlī ʿĪsā b. Isḥāq b. Zuʿra qui appartient à « l'école philosophique de Bagdad » et fut le disciple préféré de Yaḥyā b. ʿAdī (m. 363/974). Elle s'inscrit dans cette tradition de polémiques philosophico-religieuses, si riche à cette époque et porte sur trois points : la trinité, l'incarnation et le statut de la prophétie de Muḥammad. L'A., dans cet article, s'intéresse au premier de ces points, tout en présentant rapidement les deux autres. Le traité en question, négligé jusqu'alors, est représentatif, selon l'A., des sujets de discussions islamo-chrétiennes de l'époque qui se déroulaient entre une élite savante partageant des méthodes argumentatives et un savoir commun et appartenant aux trois communautés. L'A. montre l'importance de la réflexion philosophique et de l'héritage grec dans des débats théologiques, passablement techniques, et la tension permanente entre ces deux champs. Il est dommage que, sauf erreur de ma part, le titre arabe de ce traité ne soit pas mentionné dès l'introduction. Signalons également la répétition de deux paragraphes, p. 237-238, reproduit aux pages 240-241.

Les dernières pages sont consacrées aux recensions de douze ouvrages et au catalogue d'une exposition (p. 275-324). Une fois de plus, ce numéro de la revue nous offre un ensemble d'articles d'un excellent niveau et, sur le sujet choisi, un riche panorama des positions de l'islam vis-à-vis des autres religions. Un seul regret peut-être : pour l'essentiel les divers articles abordent des traités qui, selon différents registres, appartiennent à la période médiévale. Il serait intéressant de voir si, à l'époque contemporaine, cette théologie a su se renouveler.

Jean-Jacques Thibon
Inalco (Paris) - Cermom

BCAI 35 (2021) : Théologie musulmane des religions, MIDÉO 33, recensé par Jean-Jacques Thibon
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net